OSCAR MARCEL HINZE

Parmenides' Auffahrt zum Licht und der tantrische Yoga

Die folgenden Ausführungen versuchen, den tantrischen Yoga mit einem Denker in Beziehung zu setzen, der zu den frühesten Begründern der abendländischen Philosophie zählt: dem Eleaten Parmenides.

Unter den verschiedenen Parmenides-Deutungen wähle ich die wohl verbreitetste aus und charakterisiere sie im ersten Teil dieser Arbeit in den wichtigsten Zügen. Ich stütze mich dabei unter anderm auf die Vorlesungen, die ich 1956–1959 bei J. H. M. M. Loenen[1] an der Leidener Universität gehört habe, sowie auf holländische Autoren, wie A. J. de Sopper[2] und P. Hoenen[3], und weiter auf die bekannten Ausführungen von Wilhelm Capelle[4] und Wilhelm Nestle[5].

Im zweiten Teil folgt eine Beschreibung der kosmologischen und philosophischen Lehre des tantrischen Yoga. Im dritten Teil wird dieser Yoga als Lehre und empirischer Vorgang mit dem Lehrgedicht des Parmenides konfrontiert, was einerseits den Vorteil hat, daß Einzelheiten des tantrischen Systems profilierter in Erscheinung treten, und andrerseits, wie ich glaube, ein neues Licht auf Parmenides und seine Lehre geworfen wird. Ich bin nämlich der Ansicht, daß Parmenides in Bezug auf den eigentlichen Sinn seiner Aussagen mißverstanden worden ist – ein Mißverständnis, das sich allerdings als äußerst fruchtbar in der abendländischen Philosophiegeschichte erwiesen hat. Denn bis zum heutigen Tage wird die Art, wie Parmenides dachte, oder besser: wie man glaubt, daß er gedacht habe, als eine zwingende Herausforderung an das philosophische Denken betrachtet.

I. Parmenides

1. Die traditionelle Auffassung

Nach dem Bild, das Aristoteles in seiner «Metaphysik» von den Vorgängern des Parmenides, den alten ionischen Naturphilosophen, entwirft, waren diese der Überzeugung, daß der nahezu unendlichen Vielfalt der stets wechselnden

[1] Vgl. auch: J. H. M. M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias.* A Reinterpretation of Eleatic Philosophy (Assen 1959).
[2] A. J. de Sopper: *Wat is philosophie?* (Haarlem 1954).
[3] P. Hoenen S. J.: *Philosophie der anorganische Natuur* (Nijmegen 1947).
[4] W. Capelle: *Die Vorsokratiker* (Stuttgart 1963).
[5] W. Nestle: *Die Vorsokratiker* (Stuttgart 1956).

Erscheinungen der Welt ein einheitliches Grundprinzip (arché) zugrunde liegen müsse, ein ewiger, in sich unwandelbarer, unzerstörbarer Urgrund aller Dinge. Dieser Ursprung, auch aufgefaßt als ein Urstoff, eine anfangslose Ursubstanz, woraus alles entsteht und wohinein alles wieder vergeht, war also gleichzeitig die wahre Wirklichkeit, das eigentliche Wesen der Dinge.

Nun wurde die arché von den einzelnen Naturphilosophen von verschiedenen Perspektiven her erfaßt und entsprechend verschieden bestimmt. So charakterisierte Thales die Ursubstanz als «Wasser», Anaximenes hingegen sprach von «Luft», während Anaximander den Ursprung mit dem Begriff «apeiron» umschrieb, damit andeutend, daß der unvergängliche Urgrund aller Dinge jenseits der vier traditionellen Elemente gesucht werden müsse. Allen diesen Naturphilosophen gemeinsam war zumindest die Überzeugung, daß *aus Nichts nichts werden* könne. Wir werden diese Feststellung das Grundpostulat der alten ionischen Naturphilosophen nennen.

Eine wahre Revolution im Bereiche des Denkens verursachte nun Parmenides, indem er die Frage nach dem unveränderlichen Urgrund, nach dem eigentlichen Wesen aller Dinge, mit dem äußerst schlichten und verblüffend einfachen Satz beantwortete: «Das Sein ist». Es fehlt nicht an Versuchen, auf das Ungeheure dieses knappen Satzes aufmerksam zu machen. Die ontologische Grundfrage, so sagt de Sopper[6], sei von Parmenides so scharf wie nur möglich gestellt und auch so klar wie nur denkbar beantwortet worden; er habe die später von Aristoteles begründete *formale Logik* vorweggenommen und mit eiserner Konsequenz auf sein Problem angewandt. Folgen wir dem dialektischen Prozeß. «Das Sein ist»: die unausweichliche Forderung des Principium identitatis. Aber dann gibt es auch *nur* das Sein: Das Nicht-Sein kann es nicht geben. «Das Nicht-Sein ist nicht» – die zwingende Forderung des Principium contradictionis. Und drittens: etwas ist oder es ist nicht, tertium non datur, womit das Principium exclusi tertii formuliert ist. Nun ist bei Parmenides das «etwas» kein beliebiges Ding, sondern das Sein – also lautet der Satz: Entweder das Sein ist oder das Sein ist nicht. Dies kann auch so ausgedrückt werden: Entweder das Sein ist, oder das Nicht-Sein ist. Daß bei Parmenides die geforderte Entscheidung zugunsten der ausschließlichen Anerkennung des ersten Satzes ausfällt, haben wir gesehen.

Bevor wir auf die Konsequenzen dieser logischen Trias eingehen, sei das erkenntnistheoretische Postulat des Parmenides erwähnt: «... dasselbe nämlich ist sowohl Denken als auch Sein»[7]. Diese Formulierung enthält, wie der Neo-Thomist P. Hoenen[8] ausführt, den Grundsatz der «Identität von Intelligibilität und Realität», welcher Satz auch wie folgt formuliert wird: «Das ens (to on) ist intelligibel und das Intelligible ist ens». Der Grundsatz «das ens ist intelligibel»

[6] Sopper, a.a.O. (Anm. 2), S. 11ff.
[7] Lehrgedicht, Fragm. 3.
[8] Hoenen a.a.O. (Anm. 3), S. 17ff.

sagt nach Hoenen nichts anderes aus als das bekannte «Principium rationis sufficientis», das «Prinzip vom zureichenden Grunde», während der zweite Teil «das Intelligible ist ens» nur die Umkehrung des ersten Teils darstellt. In der Scholastik wird dieser ganze Satz in der bekannten These wiedergegeben, daß «ens» und «verum» konvertibel sind: Alles *ens* ist *verum*, alles *verum* ist *ens*.

Fassen wir nun die beiden Grundpfeiler der parmenideischen Metaphysik zusammen:

1. Die logische Trias:
   a) Das Sein ist.
   b) Das Nicht-Sein ist nicht.
   c) Entweder das Sein ist, oder das Nicht-Sein ist – tertium non datur.
2. Das erkenntnistheoretische Postulat: Denken und Sein sind dasselbe.

Zum letzten Satz macht Hoenen die Bemerkung, daß «allerdings für Parmenides – wie es scheint – Intelligibilität mit imaginärer, anschaulicher Vorstellbarkeit zusammenfällt». Auf diese spezielle Auffassung kommen wir noch einmal zurück.

Und jetzt zu den Konsequenzen dieser Grundsätze. Wir untersuchen nacheinander die Erscheinungen des Werdens, der Veränderlichkeit, des Entstehens und des Vergehens, der Vielheit, der Verschiedenheit, der Teilbarkeit und der Bewegung.

Werden. – a) Werden ist immer der Weg zum Sein. (Ein analoges Beispiel im alltäglichen Bereich: weiß werden ist immer der Weg zum weiß sein). Was bereits *ist*, kann nicht mehr *werden*. (Was bereits weiß ist, kann nicht mehr weiß werden.) Deshalb kann aus dem Sein nicht mehr Sein werden. (Aus dem Weiß-Sein kann nicht mehr Weiß werden.) Nun ist jedes «etwas», wenn es überhaupt *etwas* sein soll, immer *Seiendes*. Wenn also aus dem Sein kein Sein werden kann, kann aus dem Sein auch kein «etwas» werden. Mit anderen Worten: *Aus dem Sein kann nichts werden.*

b) Wenn etwas werden könnte, so müßte es entweder aus dem Sein oder aus dem Nicht-Sein bzw. aus dem Nichts werden – tertium non datur. Das Grundpostulat der alten ionischen Naturphilosophen lautete aber: «Aus nichts kann nichts werden», also ein Werden aus dem Nicht-Sein war damit verworfen. Parmenides akzeptiert und übernimmt dieses Postulat und fügt ihm das seine hinzu, so daß sich die schwerwiegende Folgerung ergibt: *Weder aus dem Nichts noch aus dem Sein kann etwas werden.*

Das heißt aber, daß *jegliches* «Werden» undenkbar ist. Darüber hinaus aber führt die konsequente Anwendung des erkenntnistheoretischen Grundpostulats des Parmenides, nach dem «Denken» und «Sein» identisch sind, zu dem unerbittlichen Schluß: Jegliches Werden ist, weil *undenkbar*, auch *unmöglich*.

Veränderlichkeit, Entstehen und Vergehen. – Da jedes Sich-Ändern ein Werden bedeutet von etwas, was vorher nicht vorhanden war, ist auch jegliche Verände-

rung undenkbar und somit unmöglich. Dasselbe gilt für die Erscheinungen des Entstehens und Vergehens, die ausnahmslos auf ein Sich-Ändern, d. h. ein Werden in irgend einer Hinsicht zurückgeführt werden können. Immer bedeutet das Entstehen einer Sache gleichzeitig auch das Vergehen einer anderen und umgekehrt. So muß das Seiende *ungeworden* und daher auch *unvergänglich* sein.

Vielheit, Verschiedenheit, Teilbarkeit. – Wir folgen jetzt in der Hauptsache den Ausführungen von Hoenen[9]. Aus dem Satz: «Das Seiende ist, das Nicht-Seiende ist nicht», geht zwingend hervor, daß es nur *ein* Seiendes geben kann. Denn: ein zweites Seiendes würde sich vom ersten unterscheiden (es müßte zumindest in irgendeiner Hinsicht ein *anderes* Seiendes sein.) Aber – unterscheiden wodurch? Durch das Nicht-Seiende? Dies aber existiert nicht, kann demnach auch keinen Unterschied hervorrufen. Oder durch das Seiende? Dann aber würde es mit dem ersten Seienden übereinstimmen, statt sich von ihm zu unterscheiden. Und da eine dritte Möglichkeit ausgeschlossen ist, kann es nur ein einziges einheitliches Seiendes geben, ergo: Es kann weder Vielheit noch Verschiedenheit geben.

Ein möglicher Einwand sei kurz erörtert: Nach Hoenen und auch nach Capelle[10] impliziert die von Parmenides geforderte Intelligibilität auch imaginäre Anschaulichkeit: Das Seiende wäre somit ein sinnlich-anschauliches, räumliches Ding. Was aber räumliche Ausdehnung besitzt, ist teilbar. Und so könnte man die Vielheit *durch Teilung des Seienden* entstehen lassen. Dies aber ist aus zwei Gründen nicht möglich: erstens würde Teilung die Existenz von Nicht-Seiendem – wodurch die Teile getrennt wären – voraussetzen. Da das Nicht-Seiende aber nicht existiert, ist das Entstehen von Vielheit durch Teilung ausgeschlossen. Zweitens würde Teilung das *Werden* von Teilen mit sich bringen. Es gibt aber kein Werden, also können auch keine Teile entstehen. Hiermit ist die Unmöglichkeit der Teilbarkeit, der Vielheit und der Verschiedenheit nachgewiesen.

Bewegung. – Sie ist Ortsveränderung und daher – wie jede Veränderung – unmöglich. Außerdem aber setzt Bewegung die Existenz eines *leeren Raumes* voraus, da das «Volle» jede Bewegung unmöglich macht. Leerer Raum aber ist das Nicht-Seiende. Da dies nicht existiert, ist die Voraussetzung für Bewegung nicht gegeben und folglich jegliche Bewegung unmöglich[11].

Zum Schluß zitiere ich einige zusammenfassende Urteile: Hoenen bemerkt: «Das ist das Weltbild von Parmenides: Das Universum ist lediglich *ein ens*, räumlich ausgedehnt und – wohl aus Gründen der Symmetrie – kugelförmig homogen, kontinuierlich, starr und unveränderlich, sogar unbeweglich. Eine Welt von Vielheit und Veränderung ist unmöglich»[12].

[9] Vgl. dazu Hoenen a.a.O. (Anm. 3) S. 18ff.
[10] Vgl. Capelle a.a.O. (Anm. 4) S. 159.
[11] Zur Gleichsetzung des Seienden mit dem Vollen und des Nicht-Seienden mit dem Leeren vgl. Melissos, Fragmente 7/7.
[12] Hoenen a.a.O. S. 20.

Und de Sopper schreibt: «Die Sinne, die uns im Widerspruch zu dieser Logik (der des Parmenides) eine sich ändernde Welt vorspiegeln, lügen und betrügen uns. Die Welt ist nicht einmal eine Erscheinungswelt. Sie ist lediglich eine Schein-Welt. Das ist eigentlich noch viel zu viel gesagt: Sie existiert überhaupt nicht ...»[13].

Bevor ich mit Zitaten von Nestle abschließe, will ich kurz etwas über die Reaktion der griechischen Philosophen, in der Zeit nach Parmenides, auf dessen Lehre sagen und die von Demokritos bzw. Leukippos vorgenommenen Lösungen erwähnen.

Das Denken des Parmenides – oder sagen wir besser: das gesamte eleatische Denken – hatte eine scharfe Antinomie geschaffen, die es zu überbrücken galt. Wie war das als zwingend anerkannte Ergebnis des eleatischen Denkens mit dem Zeugnis der Sinne – das dem sinnenfreudigen Griechen nicht weniger überzeugend vorkam – zu vereinbaren? Die Erscheinungswelt zu retten, das *σῴζειν τὰ φαινόμενα* wurde zur neuen Aufgabe. Von den verschiedenen Lösungen, die damals gegeben wurden, erwähne ich nur die des Demokritos.

K. Joël sieht den Zusammenhang zwischen Eleaten und Atomisten folgendermaßen: «So sehr hängt er (Demokrit) noch an der eleatischen Ontologie, so treu folgt er ihr mit eiserner Konsequenz, daß er zuletzt nur durch einen salto mortale ins Negative die Welt als Vielheit und Bewegung retten kann.»[14]

Diese Bemerkung bezieht sich zuerst darauf, daß grundsätzlich an der inneren Unveränderlichkeit des *ens* festgehalten wurde und damit an der Auffassung, daß es in Wirklichkeit kein «Werden» und «Vergehen» geben könne. Um nun dem Zeugnis der Sinne gerecht zu werden, ließ Demokritos eines der Grundpostulate des Parmenides fallen: den Satz, *daß das Nicht-Seiende nicht existiere.* «Das Nicht-Seiende ist nicht», sagte Parmenides. «Auch das Nicht-Seiende ist», sagt nun Demokritos, und er erreicht damit, daß er jetzt die Existenz mehrerer, ja unendlich vieler *entia* annehmen kann, die alle voneinander *durch das Nicht-Seiende getrennt sind*, wodurch jedes *ens* seine eigene Form, Größe, Lage und Anordnung erhält. Jetzt ist auch Bewegung möglich, und durch Mischung und Trennung der *entia* lassen sich alle denkbaren Erscheinungen bilden. Für jedes *ens* an sich gilt aber alles, was wir vorhin als die eleatische Lehre darstellten: Jedes *ens* ist ungeworden, deshalb unvergänglich, in sich selbst grundsätzlich unteilbar usw., welche letztgenannte Eigenschaft bekanntlich dem *ens* den Namen «atomos» eintrug. (So war auch das *ens* von Parmenides nichts anderes als ein einziges «Atom»!)

Wir können damit diesen kleinen Exkurs beenden und nochmals zu Parmenides zurückkehren. Forscher wie Nestle und Capelle denken über Parmenides grundsätzlich nicht anders als de Sopper und Hoenen. Nestle führt aus: «In der für ihn selbstverständlichen Voraussetzung, daß wir in der Vernunft (Logos fr. 1, 36)

[13] Sopper a.a.O. S. 13.
[14] K. Joël, Geschichte der antiken Philosophie, Tübingen 1921, S. 597.

ein Organ haben, das unabhängig von der Erfahrung das Wesen der Dinge erfasse, verwarf Parmenides mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit nicht nur das Zeugnis der Sinne, sondern die ganze Erscheinungswelt und gestand nur dem vom Denken erkannten und mit diesem identischen Sein (fr. 5) wirkliche Existenz zu.»[15]

Auch an anderer Stelle spricht Nestle[16] von des Parmenides' «völliger Negierung der Erscheinungswelt, die er an die Stelle ihrer Erklärung setzte» und die sich «bald genug als unhaltbar» erwies. Lesen wir noch einen weiteren Satz von Nestle[17]: «Alles Leben erstarrt hier in der eisigen Abstraktion des absoluten Seins. Völlig unfruchtbar für die Deutung der wirklichen Welt, ist dieses System ein lehrreiches Beispiel dafür, daß sich auf bloße Begriffsspekulation unter völliger Abkehr von der Erfahrung und Anschauung der Natur keine Philosophie begründen läßt.»

2. *Neue Perspektiven*

Diesen Urteilen über Parmenides und seine Lehre kann ich mich nicht anschließen. Meiner Ansicht nach hat Parmenides die Welt der Erscheinungen, der Veränderlichkeit, des Werdens und Vergehens keineswegs verworfen und ihre Existenz – auch in logischer wie philosophischer Hinsicht – nie angezweifelt, so daß der zweite Teil seines Lehrgedichtes, der ausführlich auf die Erscheinungswelt eingeht, nicht weniger ernst zu nehmen ist als der erste, der über das Sein handelt. Die scharfe Radikalisierung und Intellektualisierung des ontologischen Problems, wie wir sie beschrieben haben, stammt nicht von Parmenides selbst, sondern von seinen Interpreten, angefangen mit *Zenon*. Capelle geht sogar so weit, den zweiten Teil des Lehrgedichtes in seiner Ausgabe der Vorsokratiker ohne Bedenken wegzulassen, da er der Meinung ist, daß Parmenides hier lediglich die Ansichten seiner Vorgänger bzw. Zeitgenossen referiert und grundsätzlich verwirft, so daß diese Fragmente «für die eigene Lehre des Parmenides überhaupt nichts ergeben und uns auch für die übrige Geschichte der alten Philosophie kaum etwas Neues lehren»[18].

Auch Nestle teilt diese Meinung uneingeschränkt (was ihn jedoch nicht dazu verführt, in seiner Übertragung den zweiten Teil wegzulassen). Das ist um so verwunderlicher, als bereits *Reinhardt* sich in seinem aufsehenerregenden Buch «Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie» (1916) für eine neue Bewertung des zweiten Teils eingesetzt hatte. Seitdem gibt es immer mehr Forscher, die von einem sinnvollen Zusammenhang zwischen den beiden Teilen überzeugt sind, wenn sie auch sonst mit der oben ausgeführten konventionellen

[15] Nestle a.a.O. (Anm. 5) S. 37.
[16] a.a.O. S. 38.
[17] Ebda.
[18] Capelle a.a.O. S. 161.

Parmenides-Deutung im großen und ganzen übereinstimmen. Daß dieser Widerspruch der Neueren gegen die geschilderte traditionelle Parmenides-Auffassung das Richtige trifft, bestätigt sich, wenn wir Parmenides aus der Isolierung lösen und sein Problem im Rahmen der vergleichenden Geistesgeschichte betrachten.

Die Unterteilung des Lehrgedichts in zwei Abschnitte, von denen der eine das «Sein» und die absolute Wahrheit und der andere den «Schein» und die «Meinungen der Sterblichen» behandelt, hat in Indien seine exakte Entsprechung in der *Lehre der zwei Wissenschaften*, von denen die eine die «höhere», die andere die «niedere» Wissenschaft genannt wird[18a]. Die höhere Wissenschaft hat den *Anubhava* (unmittelbare Wahrnehmung bzw. Innewerdung des höchsten Seins) zum Erkenntnismittel. Die niedere Wissenschaft bezieht sich auf die Welt der Erscheinungen und stützt sich dabei auf alle niederen Erkenntnismittel (sinnliche Wahrnehmung, logische Schlußfolgerung und göttliche Offenbarung = Veden). Diese Unterscheidung wird auch die «Lehre der zweistufigen Wahrheit»[19] genannt und gehört zu den grundlegenden Bestandteilen der indischen Philosophie.

Nach allem, was wir vorher über die Lehre des Parmenides gehört haben, verwundert es nicht, daß ihr Begründer allgemein als «Vater der Logik» (E. Hoffmann) oder als «Entdecker des abstrakten Begriffs» (Loenen) bezeichnet und seine Lehre als «abstrakter Monismus» (Loenen) aufgefaßt wird. Dieses Parmenides-Bild war auch mir geläufig, bis mir das Lehrgedicht selbst in die Hände fiel.

Überraschenderweise trat mir ein bis dahin völlig unbekannter Parmenides entgegen. Er zeigte sich nicht als der Denker, der gleichsam «am Schreibtisch» seinen tautologischen Satz über das «Sein des Seienden» erdachte, sondern als einer, der auf Grund einer stufenweisen Bewußtseinswandlung und Bewußtseinssteigerung schließlich zu einer umfassenden, alle täglichen Erfahrungen weit überragenden *Seinserfahrung* kommt. Auf der Höhe dieser Erfahrung erst wird der Satz geboren: *Das Sein ist*. Hieraus ergibt sich aber eine völlig andere Perspektive, als sie uns bislang vertraut war. Wir können nicht mehr annehmen, daß Parmenides lediglich auf Grund einer streng logischen Überlegung zu seiner berühmten Lehre gekommen ist. Das «Sein» als Gegenstand eines logischen, rein spekulativen Denkens ist, wie mir scheint, zu unterscheiden von dem «Sein» als Ergebnis einer unmittelbaren Seinserfahrung.

Was mich im Lehrgedicht dazu veranlaßt, Parmenidas eher als *Yogin* denn als *Logiker* aufzufassen, ist für Nestle lediglich «die dichterische Form einer ihm gewordenen göttlichen Offenbarung», worein Parmenides seine Erkenntnisse der Wahrheit gekleidet habe[20]. Diese Ansicht läßt sich aber meiner Meinung nach

[18a] Mundaka-Upanishad, I Erste Hälfte 4–6 bei Paul Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, (Darmstadt 1963) S. 547.
[19] Vgl. H. v. Glasenapp, *Der Stufenweg zum Göttlichen* (Baden-Baden 1948) S. 42.
[20] Nestle a.a.O. S. 37.

in diesem Fall nicht vertreten. *Weist doch das Lehrgedicht zahlreiche charakteristische Merkmale auf, die auch den indischen Yoga kennzeichnen.* Ich glaube sogar, daß dieses Lehrgedicht diesbezüglich eine einmalige Erscheinung in der Weltliteratur darstellt: weder in der älteren noch in der neueren Literatur ist mir ein Text begegnet, der auf so gedrängtem Raume eine so große Zahl von Fakten aus dem Bereich der Yoga-Philosophie in sachlich richtigem Kontext aufweist.

Nun nur noch ein abschließender Blick auf Demokritos. Es mutet sonderbar an, wenn man sich überlegt, wo das «Sein» von Parmenides im Laufe der Philosophiegeschichte hingeraten ist. War es bei Parmenides das Endziel seiner «Auffahrt zum Licht», jenseits der vergänglichen Welt der Erscheinungen und damit Ausdruck seiner Erleuchtung, so ist bei Demokritos das «Sein», in eine unendliche Anzahl von Teilchen zerstückelt, letztlich auf dem Boden der vergänglichen Realität gelandet. Das «Sein» des Parmenides und das «Sein» des Demokritos stehen sich diametral gegenüber. Dies aber nur aus dem Grunde, weil der wirkliche Parmenides und der falsch verstandene sich ebenso diametral gegenüberstehen. Der Wegbereiter der üblich gewordenen Parmenides-Auffassung ist wohl *Zenon* gewesen, der offensichtlich zu Recht als «Begründer der Dialektik» gilt, und so als der Urheber des – anfangs erwähnten – überaus fruchtbaren Mißverständnisses bezüglich Parmenides und seiner Lehre betrachtet werden muß.

II. Der tantrische Yoga

Die alte Lehre der grundsätzlichen Entsprechung zwischen Mensch und Kosmos, die den Menschen als einen «Mikrokosmos» und den Kosmos als einen «Makroanthropos» auffaßt, findet auch im tantrischen Yoga sowohl ihren theoretischen Ausdruck als auch ihre praktische Anwendung. Dabei gilt dieses Entsprechungsverhältnis nicht nur zwischen dem ganzen Menschen und dem gesamten Kosmos, sondern auch zwischen einzelnen *Teilen* des Menschen und dem ganzen Kosmos bzw. einzelnen Teilen des Kosmos. Der Grundsatz muß demnach in seiner allgemeinen Form lauten: Die Schöpfung besteht aus Teilen, die – ungeachtet ihrer jeweiligen Verschiedenartigkeit – die wesentliche Grundstruktur der Schöpfungsganzheit wiedergeben oder «spiegeln». Dabei kann diese Grundstruktur mehr oder weniger deutlich ausgeprägt in Erscheinung treten. So zeigt sie sich z. B. in dem einen Teil nur in wenigen Hauptzügen, in einem anderen dagegen erheblich reicher differenziert und besser ausgeprägt. Solche «Ganzheitsteile» sind also gleichzeitig auch als «Teilganzheiten» aufzufassen. Die im tantrischen Yoga hauptsächlich beanspruchten Teilganzheiten im Bereich des Menschen sind *Kopf, Hals* und *Rumpf*. Hierin werden insgesamt 7 Ebenen unterschieden, welche ihre Entsprechung in 7 außermenschlichen Bereichen haben. Diese werden die 7 «Lokas» (= Welten, Regionen, Wohnorte) genannt. (Nach

Woodroffe bedeutet das Wort «Loka»: «das was gesehen wird»[21]. Die Lokas im Bereiche des Menschen werden «Cakras» (= Räder, Kreise) genannt, außer dem obersten Loka, der sich im höchsten Teil des Großhirns befindet und der mit einem «tausendblättrigen Lotos» (Sahasrara Padma) verglichen wird. Dieser Lotos wird nie Cakra genannt, während die sich unter ihm befindlichen 6 Cakras zuweilen auch als «Lotosblumen» bezeichnet werden. Jedes Cakra hat eine bestimmte Zahl Speichen (bzw. Blätter, wenn sie als Blumen aufgefaßt werden).

So hat das erste Rad von unten, das sich zwischen Genitalien und Anus befindet, – das sogenannte Muladhara-cakra – 4 Speichen. Es ist die Region des *Erden*-Elementes.

Das *zweite* Rad von unten, das sich etwas über den Genitalien befindet – das Svadhisthana-cakra –, hat 6 Speichen. Hier ist das Element *Wasser* geortet.

Das *dritte* Rad – das Manipura-cakra – befindet sich in der Nabelgegend und hat 10 Speichen. Ihm ist das Element *Feuer* zugeordnet.

In der Höhe des Herzens befindet sich das Anahata-cakra als *viertes* Rad mit 12 Speichen. Das Element *Luft in Bewegung* gehört hierhin. Dies sind die 4 «Räder» im Bereiche des Rumpfes, die zusammen dasselbe symbolisieren, was das unterste Rad mit seinen 4 Speichen allein darstellt: die Welt der 4 Elemente, d. h. die Welt der Verstrickung und Verhaftung in der Materie. Mit einem abendländischen Ausdruck: die «sublunarische Natur».

In dem Bereich des Rumpfes werden die untersten zwei Cakras (=4= und =6=)[22] in eine Gruppe zusammengefaßt. Nennen wir sie «Gruppe I». So auch die zwei oberen Cakras (=10= und =12=), die wir zusammenfassend mit «Gruppe II» bezeichnen. Nach tantrischer Auffassung hat jede dieser Gruppen einen «Gipfelpunkt», worin die Cakras, welche zu der jeweiligen Gruppe gehören, konvergieren[23]. Der Gipfelpunkt der Gruppe I liegt in =4=, der entsprechende Punkt in Gruppe II in =12=.

Der Hals ist Träger des 5. Elementes, des Akasha. Diese Region wird das Vishuddha-Cakra, das «gereinigte» Cakra genannt. Es zählt 16 Speichen.

In den symbolischen Darstellungen der Cakras wird im Zentrum eines jeden Cakra ein bestimmtes *Tier* gekennzeichnet. Im 1. Cakra (=4=) ein Elefant, im 2. Cakra (=6=) ein Makara (ein krokodilähnliches Tier), im 3. Cakra (=10=) ein Widder, im 4. Cakra (=12=) eine Antilope. Das sind die Tiere des «finsteren» Reiches der 4 Elemente. In der 5. Region des Halses (=16=) ist wieder ein Elefant zu sehen wie im untersten Cakra (=4=). Nur ist der untere Elefant bunt und trägt ein rotes Band um den Hals. Der obere Elefant dagegen ist schneeweiß

[21] Woodroffe, *Serpent Power*, S. 2. Diese Etymologie geht auf Satyanandas Kommentar zur Isha-Upanishad zurück. Sie wird von der westlichen Wissenschaft nicht akzeptiert.

[22] In dieser Weise markierte Zahlen (=4=, =6= usw.) bezeichnen die entsprechenden Cakras.

[23] Woodroffe a.a.O. S. 144. Zur astronomischen Bedeutung dieser Gipfelpunkte siehe «Studien zum Verständnis der archaischen Astronomie», Symbolon Bd. V, S. 188 und S. 219.

und ohne Band. Beide Elefanten weisen auf das Prinzip der Stabilität und Festigkeit der Substanzen hin, die sie vertreten (unten «Erde», oben «Äther»). Nur befindet sich das Element «Erde» am Pol der Schwere und der Finsternis (tamas), das Element «Akasha» hingegen am Pol der Leichtigkeit und des Lichtes (sattva).

Während die «Erde» eine auf kleinen Raum begrenzte und maximal zusammengezogene (verdichtete) und verdunkelte Form der Prakriti (= Ur-Materie) darstellt, ist der Akasha genau das Gegenteil davon: eine allgegenwärtige, maximal «entdichtete» und lichtdurchstrahlte Form der Prakriti (die Wurzel «kash» im Wort Akasha bedeutet übrigens «leuchten», «strahlen»). Beide Extrembereiche befinden sich in Ruhe, während die Elemente dazwischen, Wasser, Feuer und (bewegende) Luft, in immerwährender Bewegung sind. Die Halsregion wird «die Pforte der großen Befreiung» (mahamoksha-dhvaram) genannt.

Bevor wir die letzten zwei Regionen betrachten, sei noch auf einige weitere Merkmale der Cakras hingewiesen.

Jeder Bereich ist charakterisiert durch einen bestimmten *Laut*, der in der Form eines Sanskritbuchstabens im Zentrum des Cakra angegeben wird. Wir werden ihn den «Zentrallaut» des Cakra nennen. Auch die Speichen sind durch Laute angegeben, die wir deshalb als «periphere Laute» bezeichnen. Alle diese Laute enden mit einem nasalen Klang, dem sogenannten «Anusvara», einem summenden M-Klang. Dieser wird durch einen über den einzelnen Sanskritbuchstaben gesetzten Punkt (bindu) dargestellt. In der Transkription wird dieser Laut mit ṃ angegeben. Zum Beispiel ist der Zentrallaut im 1. Cakra (=4=): La. Nasaliert wird er zu Laṃ. In Abb. 1 sind die 6 Cakras mit ihren – nicht nasalierten – Lauten dargestellt. Sämtliche Vokale befinden sich in der Halsregion; der Rumpf hingegen enthält alle *Konsonanten*. Auch aus dieser Gruppierung geht nochmals deutlich die Abgrenzung zwischen dem Bereich der 4 Elemente und dem des 5. Elementes hervor.

Weiter zeigt sich, daß alle vier Zentrallaute des Rumpfes: die Halbvokale Ya, Ra, Va und La im Hals-Cakra als periphere Laute *vokalisch vorgebildet* sind: Sie treten auf als die Laute I, Ṛ, U und Ḷ[24]. Eine genauere Analyse der Halsregion, welche wir hier nicht durchführen können, zeigt, daß dieser Bereich eine höhere Lichtwelt darstellt, welche die Urbilder für die niedere Welt der 4 Elemente enthält. Das Vishuddha-Cakra heißt auch Bharati-sthana (Wohnort der Göttin der Sprache). Diese Göttin wird auch *Vak* (Wort Gottes) genannt und als die «Mutter der Vedas» bezeichnet. In diesem Bereich hat das Wort Gottes Gestalt angenommen in seiner Schöpfung, und zwar in einer noch nicht in die

[24] Nach den euphonischen Regeln des Sanskrits verwandelt sich ein einfacher Vokal vor einem nichtähnlichen in seinen entsprechenden Halbvokal, z. B. «upari upari» verwandelt sich in «uparyupari»; ebenso ist das Wort «manvantara» zusammengesetzt aus den Worten «manu-antara». Die Gleichsetzung der Laute I und Y, U und V entstammt also einem lebendigen Sprachgebrauch. Dass die silbischen Liquiden Ḷ und Ṛ mit den Halbvokalen L und R zusammenhängen, leuchtet unmittelbar ein.

2blättriger Lotos

Stirn

16blättriger Lotos
Element: Äther
Tier: Elefant

Hals

12blättriger Lotos
Element: Luft
Tier: Antilope

10blättriger Lotos
Element: Feuer
Tier: Widder

Rumpf

6blättriger Lotos
Element: Wasser
Tier: Makara

4blättriger Lotos
Element: Erde
Tier: Elefant

Abb. 1. Übersicht über die Buchstabenverteilung auf den Lotosblättern.

Finsternis gestürzten, erhabenen Schöpfung des Lichtes, welche der späteren dunklen und grobstofflichen Schöpfung zeitlich vorangegangen ist. Wir können jetzt dazu übergehen, die restlichen zwei Regionen zu besprechen.

Das 6. Rad von unten – das Ajna-Cakra – befindet sich zwischen den Augenbrauen. Es hat 2 Speichen. Kein Element findet sich hier, sondern der Ursprung aller Elemente: *Ahamkara* (der Ich-Sinn), auch das «innere Tatorgan» genannt[25], und die zwei Denkorgane (*manas* und *buddhi*). Alle drei Organe zusammen werden im Yoga auch mit dem Wort antahkarana (inneres Organ) umschrieben. In der Entsprechung zum außermenschlichen Bereich stellt dieses Zentrum die Region des Schöpfers jenseits der Schöpfung dar, des göttlichen Denkers der Ideen, welche in der Welt der Urbilder – in der Halsregion – ihre erste «reine» Verwirklichung gefunden haben. Der enge Zusammenhang zwischen Hals- und Augenbrauen-Cakra ist dadurch ersichtlich, daß der Zentrallaut des Hals-Cakra, das «Ha», als peripherer Laut des Augenbrauen-Cakra auftritt, und zwar als dessen *rechte* Seite. (In Abb. 1 vom Betrachter aus links). Diese Seite wird außerdem mit der *Sonne* und mit dem Tag verbunden. Die linke Seite hingegen trägt den Laut «Ksha» und ist mit dem *Mond* und der Nacht verknüpft. Sehen bzw. hören wir diesen Laut genau an, so ergibt sich, daß hierin sowohl das K als auch das Sh enthalten sind. Das K finden wir aber in der Peripherie des *obersten* Rumpf-Cakra (=12=) und das Sh im Umkreis des *untersten* Rumpf-Cakra (=4=), in dem übrigens alle Zischlaute enthalten sind. Nun sind =4= und =12= auch die Träger der vorhingenannten «Gipfelpunkte», so daß wir in dem Laut «Ksha» die Zusammenfassung der zwei Cakra-Gruppen I und II und damit des ganzen Rumpfes erblicken können. Berücksichtigen wir außerdem die *Entwicklungsrichtung*, worin die Cakras entstanden sind (im ursprünglichen Schöpfungsvorgang entstehen diese Bereiche in der Reihenfolge: =2=, =16=, =12=, =10=, =6=, =4=), so können wir zusammenfassend sagen, daß die rechte bzw. Sonnen- oder Tagesseite des Ajna-Cakra der Ursprung der *Hals*region ist, dagegen die linke bzw. die Mond- oder Nachtseite dieses Cakra die *Rumpf*region begründet. Auch von hier aus geht wiederum die leuchtende Sonnennatur der Halsregion und die dunkle Nachtnatur des Rumpfgebietes hervor. In dem letztgenannten Bereich ist es allerdings nicht völlig dunkel: Es scheint hier der Mond, der mit seinen vier Scheingestalten sowohl den Rumpfbereich mit seinen vier Elementen als Ganzes als auch das viergliedrige unterste Cakra im besonderen symbolisiert[26]. Das Hals- und Augenbrauen-Cakra bilden wiederum eine eigene Gruppe – nennen wir sie Gruppe III –, deren Gipfelpunkt sich im letztgenannten Zentrum befindet.

In der Region des zweigliedrigen Augenbrauen-Cakra tritt der Ursprung aller Polaritäten in Erscheinung: Tag/Nacht; Sein (sat)/Nicht-Sein (asat); Wissen

[25] Vgl. Garbe, *Samkhya-Philosophie*, S. 313.
[26] Hierzu vgl. «Studien zum Verständnis der archaischen Astronomie» a.a.O., Teil II.

(vidya)/Nicht-Wissen (avidya); Bewußtsein (cit)/Unbewußtsein (acit) usw. Der Zentrallaut im Augenbrauenzentrum ist das berühmte vedische Mantra[27] «OṂ». Es faßt den Ursprung des göttlichen, schaffenden Ur-Wortes in einer Silbe mantrisch zusammen. Wenn wir nicht die Entsprechung zum außermenschlichen Bereich berücksichtigen, sondern innerhalb des Mikrokosmos bleiben, ist hier der Ort, wo der menschliche Denker bzw. das menschliche Ich – als Schöpfer seiner Gedanken, Worte und Taten – herrscht.

Das höchste Zentrum schließlich, der 1000-blättrige Lotos, ist die göttliche Region jenseits des göttlichen Schöpfers. Wird der letztgenannte Brahma, der Schöpfer-Gott genannt (dabei mit dem männlichen Artikel versehen), so weist der 1000-blättrige Lotos auf «das» Brahman hin, das auch als Para-Brahman bezeichnet wird. Dies ist im göttlichen Bereich das erfüllteste Sein und umfassendste Bewußtsein, das es gibt. Sein Name ist Shiva.

Hierzu eine kurze Erklärung. Allgemein bekannt ist die indische Götter-Trinität: Brahma, der Schöpfer; Vishnu, der Erhalter; Shiva, der Zerstörer. Diese Trinität befindet sich auf der Ebene des Schöpfer-Gottes (also des =2=), der hier auch der «offenbarte Gott» (im Gegensatz zum Para-Brahman, dem nicht offenbarten Gott) genannt und außerdem als der persönliche Gott bezeichnet wird. Der Zusammenhang zwischen Shiva, dem Zerstörer, innerhalb der göttlichen Trinität und dem alles überragenden Shiva im tantrischen Sinne wird klar, wenn man sich überlegt, was eigentlich «Zerstörung» bedeutet. Zerstörung ist nur von der Welt aus gesehen «Vernichtung». Sie bedeutet aber im Grunde das stufenweise Zurückführen alles Existierenden in das Para-Brahman. Am Ende dieses kosmischen Vorgangs gibt es nur noch das Para-Brahman. Dann aber muß diejenige Gestalt innerhalb der Götter-Trinität[28], welche dies bewirkt, eine unmittelbare Wesensverwandtschaft mit dem Para-Brahman haben – ja wesentlich identisch mit ihm sein.

Aus dieser Sphäre des unbegrenzten Seins und Bewußtseins Gottes tritt – in der makrokosmischen Entsprechung – zum Zwecke der Schöpfung Ishvara, der Schöpfer-Gott, auch Shabda-Brahman, das Wort Gottes genannt, hervor, damit die Stufe des Ajna-Cakra begründend. (Ein anderer Name für Ishvara – oder Shabda-Brahman ist der bereits erwähnte Brahma; auch Vishva-Karman und Prajapati sind bekannte Benennungen für Gott in seinem Aspekt als Schöpfer des Weltalls.) Indem das schöpferische Wort gesprochen wird, entsteht die leuchtende Welt der Urbilder bzw. der Bereich des Vishuddha-Cakra, aus dem heraus sich wieder – durch einen Prozeß der zunehmenden Verdunklung und Verschleierung des Urlichtes Shivas – die vier niederen Daseinsebenen der Schöpfung (mikrokosmisch: die Cakras des Rumpfgebietes) entwickeln.

[27] Die Begriffe «Mantra» und «mantrisch» werden später erklärt.

[28] Der Begriff «*Götter*-Trinität» ist nur bedingt richtig. Der Hinduismus ist in seiner höchsten Form ein Monotheismus, der nur einen Gott kennt, der sich allerdings in vielen verschiedenen Stufen und zahlreichen Formen offenbaren kann.

Der Tantrismus lehrt, daß Shiva das unbegrenzte, unbewegliche Sein ist, das weder Vergangenheit noch Zukunft hat, da es immerwährend *ist*. Das Wesen dieses Seins ist höchstes Bewußtsein und unendliches Licht. In diesem Sein kann es kein «mehr» und kein «weniger» geben, keinerlei Regung, keine Änderung welcher Art auch. Kurz: sämtliche Merkmale des parmenideischen Seins treffen wir hier an. Der Bewußtseinszustand, in dem dieses höchste Sein erfahren wird, ist der sogenannte *Nirvikalpa-Samadhi*. Es ist die höchste Erfahrung, zu der ein Mensch fähig ist. Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß es sich nicht mehr um einen «Gegenstand» der Wahrnehmung oder des Denkens handelt, den man «hat», sondern um das höchstmögliche Sein, das man *ist*. Von dieser Bewußtseinsstufe wird gesagt, daß der Wissende (vedaka), das Wissen (vidya) und das Gewußte (vedya) zusammenfallen. «Shivo'-ham» – «Ich bin Shiva» lautet die Formel, womit diese Erfahrung zum Ausdruck gebracht wird. Das so erfahrene höchste Sein entspricht dem 1000blättrigen Lotos im Menschen. Nun gibt es aber noch eine andere Samadhi-Erfahrung, den sogenannten «savikalpa-Samadhi», in dem Gott in seinem persönlichen Aspekt als der höchstmögliche Gegenstand übersinnlicher Wahrnehmung (Para-Pratyaksha) erkannt wird. Auch auf dieser Stufe wird das Sein erfahren, aber es ist nicht mehr das volle Sein «ohne Unterschiedlichkeit» (nirvikalpa = ohne Unterschied, Savikalpa = mit Unterschied), sondern ein «eingeschränktes Sein», das deshalb auch Raum läßt für das Werden und Existieren einer Schöpfung. (Streng logisch ist ein eingeschränktes Sein eine Unmöglichkeit, aber nach tantrischer Ansicht steht und fällt die Logik eines bestimmten Erfahrungsbereiches mit seinem Erkenntnismittel.)

Wer sich im Nirvikalpa-Samadhi befindet, kennt nur ein uneingeschränktes Sein. Und diese Erkenntnis ist uneingeschränkt gültig – *für diese Stufe der Erfahrung*. Wer hingegen auf der Stufe des Savikalpa-Samadhi wahrnimmt, erlebt zweierlei: Erstens hat er eine Seinserfahrung, sei diese auch von geringerer Ordnung als die entsprechende Erfahrung im Nirvikalpa-Samadhi. Zweitens schaut er den Ursprung der Schöpfung. Diese zweite Ebene der Seinserfahrung entspricht dem Bereich des Ajna-Cakra. (Um die große Linie der Darstellung nicht zu verlieren, sehe ich von der Tatsache ab, daß es im nächsten Umkreis des Ajna-Cakra bis hinauf zum 1000blättrigen Lotos noch andere Regionen gibt, die in sogenannten «Neben-Cakras» ihren Ausdruck finden. Genau genommen nimmt jede Samadhi-Stufe ihren Ausgang in Zentren, die bereits jenseits des Ajna-Cakra liegen.) Der Yogin erlebt den Savikalpa-Samadhi als von geringerem Realitätswert als den Nirvikalpa-Samadhi. Unterhalb des Savikalpa-Samadhi liegen noch andere Bewußtseinsebenen. Die mit ihnen verbundenen Realitätsgrade nehmen stufenweise ab.

Den geringsten Realitätsgrad hat das gewöhnliche Tagesbewußtsein. Diese Yoga-Erfahrungen sind überall grundsätzlich dieselben, sie können aber zu verschiedenen philosophischen Interpretationen und Formulierungen Anlaß geben.

Auf Grund des alles überragenden Seinserlebnisses des Nirvikalpa-Samadhi entstand z. B. die Advaita-Philosophie des Shankara, wonach es im Grunde nur *ein* höchstes Sein, das Brahman gäbe, und nichts anderes (a-dvaita = Nicht-Zweiheit). Doch versäumte Shankara nicht zu erwähnen, daß dies nur für den höchsten Erfahrungsmodus gilt. Auch er akzeptierte die vedische Lehre der «zweistufigen Wahrheit», von der Hellmuth von Glasenapp in seinem Buch über Shankara[29] eine ausgezeichnete Darstellung gibt. Oben (S. 59) haben wir die Einteilung in eine «höhere» und eine «niedere» Wissenschaft in der Mundaka-Upanishad erwähnt. Glasenapp bespricht dieselbe Lehre in der Form, wie sie Nagarjuna – ein buddhistischer Denker – entwickelt hat. Es wird hier gesprochen von einer «absoluten Wahrheit» der höchsten Wirklichkeit und einer «Verhüllungswahrheit» des Welttreibens, die «nur solange gilt, als die höchste Erkenntnis nicht errungen wurde, aber in diesen Grenzen von eminent praktischer Bedeutung ist»[30]. Shankara selbst formuliert zu diesem Thema die Lehre der zwei Standpunkte (avastha) der Welterklärung. Mit dem «paramartha-avastha» wird der «Standpunkt der höchsten Realität» eingenommen, mit dem «vyavahara-avastha» der «Standpunkt des Welttreibens»[31].

Jetzt kommen wir zu einem zentralen Thema der Tantra-Lehre. Stellen wir die Frage, wo der ontologische Grund für das «Welttreiben» und damit für die «Verhüllungswahrheit» zu finden ist, so kann die Antwort nicht lauten, daß Shiva dieser Grund ist, denn er ist das unbegrenzte, unbewegliche Sein und kann deshalb nur die «absolute Wahrheit» begründen. Daher ist Shiva auch nicht der Schöpfer des Kosmos, sondern es ist seine *Shakti*, die als Urheberin der Welt betrachtet wird. «Shakti» bedeutet wörtlich «Kraft». Sie ist die Schöpferkraft Gottes (Shivas) und stellt seine weibliche Seite dar. Wenn wir in Shakta-Texten lesen, daß die göttliche Shakti als die bewegliche Schöpferkraft Gottes zahllose Welten erschafft, während Shiva in seiner Ruhe beharrt, unbeweglich und absolut tatenlos bleibt, so darf man nicht vergessen, daß gleichzeitig betont wird, daß Shiva und Shakti im Grunde eins sind. Shivas Schaffen und Wirken *ist* eben das, was als seine Shakti in Erscheinung tritt. Ein weiteres Zentralstück der tantrischen Kosmologie ist die Lehre vom Grundprinzip, auf dem der Schöpfungsvorgang beruht. Dieser nämlich erfolgt, genau betrachtet, nicht durch ein Nach-außen-Treten oder eine Emanation im Sinne einer «Extraversion» des Göttlichen, sondern gerade umgekehrt: durch eine «Introversion», durch einen Akt des sich – auf differenzierte Weise – Zusammenziehens und Zurückziehens des Göttlichen. Die stufenweise, auf gestaltende Art vor sich gehende *Zurücknahme* des göttlichen Elementes bewirkt das, was uns als ein *Werden* und stufenweises *Nach-außen-Treten* der Schöpfung erscheint. Die für diesen Schöpfungsakt erforderliche *Kraft*

[29] Glasenapp, *Der Stufenweg zum Göttlichen* (Baden-Baden 1948).
[30] a.a.O. S. 43.
[31] a.a.O. S. 66.

Gottes haben wir oben unter dem Begriff «Shakti» kennen gelernt. Wird Gott von der Shakti-Perspektive her erfaßt, so wird er auch die *Maya-Shakti* genannt. Ihre spezifische Tätigkeit besteht also in dem Akt der Selbstbegrenzung, der Selbsteinschränkung oder gar der Selbstnegierung Gottes. Auch ist die Rede von einer stufenweisen Verhüllung oder Verschleierung der göttlichen Gegenwart oder einer zunehmenden Verfinsterung des göttlichen Lichtes. Nun ist der Begriff *Licht* im tantrischen – wie allgemein im mystischen – Gebrauch unmittelbar mit dem des *Erkennens*, des wahren unmittelbaren *Wissens* verbunden. Ob im symbolischen oder realistischen Sinne: Licht läßt immer etwas sehen, d. h. erkennen. Wo es sich um das göttliche Licht handelt, ist gleichzeitig das vollendete göttliche Wissen (vidya) gemeint. Die stufenweise Verdunkelung des göttlichen Urlichtes durch die Maya-Shakti läßt unumgänglich die «Avidya», das «Nichtwissen» entstehen. Aus diesem Grunde wird die Maya-Shakti auch die Avidya-Shakti genannt. Die Maya als Avidya-Shakti führt somit vom göttlichen Licht weg, sie ist die Wurzel aller Materie und der Bindung und Verhaftung an sie. Nun ist aber, wie ausgeführt, die Shakti in der Tiefe ihres Wesens identisch mit Shiva, und dies wirkt sich so aus, daß in allem Erschaffenen, auch in der gröbsten Materie, ein Trieb zum Licht, zum göttlichen Sein verborgen ist. Früher oder später macht sich dieser Trieb in irgendeiner Form bemerkbar, und dann ist es wieder die Shakti, die als Begleiterin und Führerin zum höchsten Licht, zum göttlichen Wissen in Erscheinung tritt. Dieser Aspekt der Shakti wird als «Vidya-Shakti» oder auch «Cit-Shakti» bezeichnet (Cit = Bewußtsein).

So vermag also die Vidya-Shakti alle Wesen wieder in den göttlichen Bereich zurückzuführen. Auf dieser Lehre beruht in Indien die Shakti-Verehrung, insbesondere aber auch der tantrische Yoga. Da der menschliche Körper den gesamten außermenschlichen Bereich wiedergibt – nicht als eine ersonnene Analogievorstellung, sondern als eine reale mikrokosmische Verwirklichung der makrokosmischen Vorgänge –, ist dieser Körper auch das Betätigungsfeld für die Erlösungsbestrebungen des Yogin. Der göttliche Verzicht auf vollentfaltetes Sein ist in Stufen vor sich gegangen. Jede Stufe begründete einen Loka bzw. ein Cakra. Jede Stufe bedeutete ein Sich-Einschränken auch der Vidya-Shakti, und dieses wird dargestellt durch eine Spirallinie, deren Kreisradien von oben nach unten abnehmen. Dies drückt sich aus in dem Abnehmen der Speichenzahl der Cakras: =16=, =12=, =10=, =6=, =4=. Auf jeder Stufe nimmt die sich einschränkende Shakti eine neue, der speziellen Natur dieser Stufe entsprechende Gestalt an. Wenn gesagt wird, daß jede Stufe eine sie regierende Göttin hat (auch als «Königin» oder als «Torhüterin» dieser Stufe bezeichnet), so bezieht sich dies auf die besondere Shakti-Manifestation dieser Stufe. Obwohl die Shakti mit ihrer Selbstbegrenzung fortfährt, bleibt auf der von ihr verlassenen Stufe eine Prägung der dieser Stufe entsprechenden Shakti-Gestalt als wirkende Kraft zurück. Diese drückt sich in dem *Zentrallaut* dieser Stufe aus: als OṂ in =2=, als Haṃ in

=16=, Yaṃ in =12=, Raṃ in =10=, Vaṃ in =6= und Laṃ in =4=. Dies sind also *verschiedene* Laute, die aber alle im *selben* nasal-schwingenden Ṃ-Laut enden. Hierin offenbart sich der immer gleichbleibende Shiva, das Bewußtseinskorrelat jeder Stufe. Obwohl das Prinzip der Einheit und Unteilbarkeit des Shiva gegenüber dem der Vielheit und Differenzierbarkeit der Shakti grundsätzlich betont wird, entsteht doch mit jeder Shakti-Gestalt eine andere Perspektive, unter der Shiva erfahren werden kann. Aus diesem Grunde zeigt sich der «unteilbare Shiva» (nishkala Shiva) der höchsten Region des 1000-blättrigen Lotos auf jeder niederen Stufe in einer anderen Gestalt. Diese Shiva-Gestalt wird in den Punkt (= bindu), der den Nasalklang des jeweiligen Lautes bewirkt, hineingezeichnet und als eine Manifestation des «Sakala-Shiva» (= Shiva mit Teilen), d. h. des Schöpfergottes betrachtet.

Nun gibt es aber auch noch die peripheren Laute im Umkreis des Cakra und mit ihnen ebensoviele Shaktis. Sie alle sind mitbeteiligt an der Gesamtkonstitution des betreffenden Bereiches. Mikrokosmisch beziehen sich die Buchstaben auf gewisse physiologische und vitale Funktionen des Körpers. Das heißt: Dieselbe Kraft (Shakti), welche sich in einem bestimmten Laut verkörpert, hat auch bestimmte körperliche Funktionen geschaffen.

An dieser Stelle kann der Begriff «Mantra» kurz erläutert werden. Gott als Schöpfer wird häufig «Shabda-Brahman» genannt, d. h. «Klang-Brahman» oder «Vak»: das schaffende Wort Gottes, das identisch ist mit der Shakti Shivas. Das «Sprechen» Gottes ist, im Gegensatz zu unserem täglichen profanen Sprechen, ein Vorgang von größter Wirksamkeit und Mächtigkeit: aus ihm ist die Schöpfung hervorgegangen. Die «Worte» Gottes, die eine so unmittelbare Wirkung zeitigen, sind die ersten Mantras (Machtworte), die gesprochen worden sind. Der Mensch, den man durchaus im tantrischen Sinne als «Ebenbild und Gleichnis Gottes» bezeichnen darf, hat grundsätzlich dieselbe Fähigkeit wie sein göttlicher Vater. Auch er kann Mantras sprechen und damit Welten erschaffen. Allerdings muß er dafür erst wirklich «Mensch» werden. Der heutige Mensch ist aber durchweg noch ein «Pashu»: ein «angebundenes Tier». Er kann deshalb weder menschgemäß *denken* noch *sprechen*. Das ganze tantrische Sadhana (= Übungsweg) ist nun darauf gerichtet, den potentiellen Menschen zum wirklichen Menschen zu aktualisieren. Das menschliche Tun, Sprechen und Denken wird zuerst durch das Riual, später durch den Yoga schrittweise gereinigt und verwandelt. Im Rahmen dieser Geistesschulung ist die Mantra-Vidya (die Wissenschaft des Mantra) entstanden. Sie beruht auf Offenbarung (Shruti), ist aber – wie versichert wird – durch die tatsächliche Praxis bestätigt worden.

Kehren wir zum Körper zurück: dieser ist, wie das gesamte Weltall ein sichtbar gewordenes Mantra, das sich aus zahlreichen Teil-Mantras (Shaktis) zusammensetzt. Dieser verborgene Hintergrund des Körpers tritt nun im System der Cakras mit seinen Lauten in Erscheinung. Man hat nicht rein willkürlich die

Sanskritbuchstaben an gewisse Körperpartien geheftet, sondern umgekehrt: das Sanskritalphabet ist der tiefere Sinn, das eigentliche Wesen des Körpers – dies gilt sowohl für den mikro- als auch für den makrokosmischen Körper – und kann aus diesem Körper auch wieder herausgeholt werden. Die Kontrolle für die Richtigkeit dieser Auffassung liegt darin, daß durch das *mantrische* Aussprechen bestimmter Laute, das *Cakra*, worin dieser Laut beheimatet ist, und damit die mit ihm verbundenen Funktionen lokal feststellbar angeregt werden. Um aber «mantrisch» sprechen zu können, genügt es nicht, das entsprechende Mantra nur auszusprechen (das kann äußerlich hörbar, nur mit den Lippen oder nur in Gedanken geschehen), sondern es muß das entsprechende Mantra-Caitanya geweckt sein, das «Mantra-Bewußtsein». Es können Jahre oder Jahrzehnte vergehen, ohne daß – trotz Übung – Mantra-Caitanya erlangt wird. Bei manchen wiederum geht es verhältnismäßig rasch, und in seltenen Fällen wird jemand offensichtlich mit dieser Fähigkeit geboren. Eines Tages tritt sie dann – mit oder ohne Übung – unerwartet in Erscheinung. Dazu muß gesagt werden, daß es schwächere und stärkere Grade von Mantra-Caitanya gibt. Wer überhaupt über ein wenn auch noch so schwaches Maß an Mantra-Caitanya verfügt, kann dieses durch intensive Übung steigern. Außerdem kann sich in den niederen Stufen eine ausgesprochene Spezial-Fähigkeit zeigen: dann hat der Sadhaka nur die Gewalt über einen bestimmten Bereich.

Zum Schluß noch ein Wort über die Tiere, die in jedem Cakra dargestellt werden. Sie werden als Vahana (Wagen oder Träger) der über diesem Cakra herrschenden Shakti bezeichnet, die sich in dem «Bija-Mantra» («Samen-Mantra»; ein *einsilbiges Mantra*), d. h. in dem *Zentrallaut* dieser Region verkörpert. Jedes Bija-Mantra hat so einen Träger, außer dem Mantra «OṂ» in =2=. Dies hängt damit zusammen, daß das Ajna-Cakra (=2=) jenseits des Bereichs der 5 Elemente liegt, die in ihrer Eigenart durch das jeweils vorhandene Tier charakterisiert werden.

Nachdem das Erden-Element als letztes geschaffen worden ist, endet auch der Prozeß der Selbsteinschränkung. Es wird das Stadium erreicht, in dem die Vidya-Shakti maximal eingeengt und ihre Bewußtseinskraft so herabgesetzt ist, daß sie am Ende als *schlafend* dargestellt wird. In der Form einer Schlange (Spirale) ruht sie in 3½ Windungen zusammengerollt im untersten Cakra-Bereich. Sie wird deshalb auch *Kundalini-Shakti* genannt (Kundalin = zusammengerollt). Sowohl der Makrokosmos hat seine Kundalini-Shakti als jeder Mensch gesondert. Das Untätig-Sein bzw. die «schlafende» Verfassung dieser Kundalini ist die Voraussetzung dafür, daß der Mensch sein normales Bewußtsein in der grobstofflichen Welt aufrecht erhalten kann. Das gewöhnliche Tagesbewußtsein heißt im Sanskrit «Jagrat». Das ist auch die Mission der «schlafenden Schlange»: dem Menschen ein individuelles Bewußtsein zu ermöglichen. Nach der Yoga-Lehre bleibt es aber nicht bei der bis jetzt erworbenen Bewußtseinsstufe. Sowohl kollektiv als

auch im Einzelmenschen steht die Entfaltung höherer Bewußtseinsstufen bevor, welche eine gewisse Parallelität zu den vergangenen Stufen haben. So gibt es einen Yoga-Zustand, der als eine Parallelstufe zum Svapna (Traumzustand) aufzufassen ist, welcher letztere phylo- und ontogenetisch auf eine vergangene Bewußtseinsverfassung hinweist. Und ebenso gibt es einen noch höheren Yoga-Bewußtseinszustand, der eine Parallelstufe zum traumlosen Tiefschlaf (Sushupti) darstellt.

Während also der Mensch im Traum ein *herabgesetztes* Bewußtsein gegenüber dem gewöhnlichen Wachzustand hat, erhebt sich der Yogin im entsprechenden Parallelzustand in einen *erhöhten*, dem normalen Wachzustand erheblich überlegenen Bewußtseinszustand. Und der Yogazustand parallel zum Tiefschlaf ist sogar noch heller. Er grenzt unmittelbar an den Savikalpa-Samadhi.

Nachdem die Kundalini-Shakti ihre Mission erfüllt und der Mensch ein individuelles Bewußtsein auf Jagrat-Ebene erworben hat, bricht die Zeit an, in der sie wieder «aufwachen» wird. Geschieht dies aus irgendeinem Grunde zu früh, so kann dies verheerende Folgen haben. Statt den Menschen auf eine Stufe erhöhten Bewußtseins zu tragen, wirft sie ihn in archaische Bewußtseinszustände zurück.

Aus dem Gesagten erhellt, daß es mit dem Erwecken der Kundalini-Shakti allein nicht getan ist. Umfassende Vorbereitungen körperlicher, seelischer und geistiger Art bilden den Hauptbestandteil des tantrischen Yoga (in diesem Zusammenhang auch als «Kundalini-Yoga» bezeichnet).

Das unterste Cakra (=4=) ist die Ausgangsstelle für eine große Zahl von «Nadis». Das sind feinstoffliche Kanäle oder Bahnen für die Lebenskräfte (Pranas), die den ganzen Körper durchziehen. Drei Nadis sind von zentraler Wichtigkeit:

Die *Sushumna*-Nadi ist von ihnen die wichtigste. Sie verläuft als Verbindungskanal sämtlicher Cakras innerhalb der Wirbelsäule, vom untersten Zentrum bis hinauf zum Bereich des 1000blättrigen Lotos. Die *Sushumna*-Nadi ist in sich weiter unterteilt: in ihr befindet sich die sogenannte *Vajrini*-Nadi und in dieser die *Citrini*-Nadi. An dieser letzten Nadi sind die Cakras unmittelbar «befestigt», wie Vers 2 des *Satcakra-Nirupana* sagt, während die wahre Natur der Citrini-Nadi als «reine Intelligenz» beschrieben wird (Shuddha-Bodha-Svabhava). Der Inhalt dieser Nadi wird Brahma-Nadi genannt, welche aber nicht als eine besondere Nadi, getrennt von der Citrini – aufgefaßt werden darf.

Links und rechts von der zentralen Sushumna-Nadi verlaufen die Nadis *Ida* und *Pingala*, die sich wie zwei Schlangen um Sushumna winden. Sushumna, Ida und Pingala, zusammen mit dem Ajna-Cakra, dessen 2 Speichen oft flügelartig dargestellt werden, bilden zusammen gleichsam den Caduceus des Hermes[32]. Ida wird immer links, Pingala immer rechts dargestellt[32a]. Ida ist weiblich und

[32] Vgl. Woodroffe, *Serpent Power*, S. 151.

[32a] Das bezieht sich auf die Köpfe – den Ursprung – der Schlangen.

hat die Mond- oder Nacht-Natur, Pingala ist männlich und hat die Sonne- oder Tag-Natur. Man ersieht hieraus den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Pingala und der *rechten* Seite des Ajna-Cakras (mit dem Ha-Laut) und zwischen Ida und der *linken* Seite desselben Cakras (mit dem Ksha-Laut). Die Natur der Sushumna-Nadi wird als «feurig» beschrieben.

Die zentrale Sushumna-Nadi (genauer: die sich in ihr befindende Citrini) ist als «der königliche Weg» bekannt, denn wenn die Kundalini-Shakti mit Hilfe der Methoden des tantrischen Yoga erweckt wird, nimmt sie diesen Weg nach oben, das Bewußtsein des Sadhaka mit sich führend. Ist der Sadhaka genügend auf dieses Geschehen vorbereitet, so kann er die jetzt erfolgende ungeheure Ausweitung seines Bewußtseins ertragen.

III. Charakteristische Merkmale des Kundalini-Yoga und die entsprechenden Merkmale bei Parmenides

Das grundlegende Erlebnis im Yoga wie bei Parmenides besteht zunächst darin, daß ein Weg «nach oben» zurückgelegt wird. Außerdem ist dies ein Weg, der aus der Finsternis in das Licht führt. Der Sadhaka (= der Übende) fühlt sich dabei durch eine außergewöhnliche Kraft hinaufgetragen, er ist dieser Kraft gegenüber relativ passiv.

Aus der Traumpsychologie wissen wir, daß sich die *eigenen* Seelenkräfte, Neigungen und Regungen oft in symbolische Gestalten kleiden, die als von uns unabhängige, selbständige Personen (auch Tiere) handelnd auftreten. Ähnliches kann erlebt werden in anderen Zuständen als dem gewöhnlichen Traumzustand. Das Ich des Sadhaka spielt dabei die Rolle des Shiva, der «tatenlos» bleibt. Gehandelt wird nur von den Shaktis. Interessant ist, daß auch im Lehrgedicht des Parmenides, gleichsam nach den tantrischen Spielregeln, die *weiblichen* Personen die Führung haben und überhaupt die handelnden Figuren sind. Göttinnen bringen Parmenides auf den Weg, Mädchen – die sich später als die Sonnenmädchen herausstellen – weisen den Weg. Sie sind es auch, welche die «Hüllen» zurückstoßen. Am «Tor der Bahnen von Tag und Nacht» verwaltet die Göttin Dike die Schlüssel. Es sind wieder die Mädchen, welche die Dike «mit weichen Worten» dazu überreden, den Denker durch das Tor einzulassen. Anschließend lenken die Mädchen Wagen und Rosse mitten durch das Tor. Danach wird Parmenides von einer Göttin angesprochen und belehrt: Eine zweifache Wahrheit wolle sie ihm verkündigen, einmal die volle Wahrheit, dann aber auch «die sterblichen Schein-Meinungen». Im Rahmen der Scheinwahrheit, welche im zweiten Teil des Gedichtes dargestellt ist, wird auch die Kosmogonie, der Prozeß der Schöpfung behandelt. Das Zentrum dieses Prozesses ist wiederum die Göttin, die «alles lenkt» und überall «unselige Geburt und Paarung» anregt. Es ist auch eine Göttin, die

das Sein «in den Banden der Grenze, die es rings umzieht», hält. Also: Göttinnen führen, handeln, sprechen und lenken alles Geschehen.

Dabei hat das Prinzip der Göttin im Lehrgedicht wie im Tantra zwei entgegengesetzte Funktionen: einmal ist es eine Göttin, die das Sein einengt und begrenzt, was im Lehrgedicht unmittelbar verknüpft wird mit dem «Entstehen und Vergehen», die «weit in die Ferne verschlagen» wurden (und zwar kommt diese Darstellung im *ersten* Teil des Gedichtes vor! Woraus hervorgeht, daß die Wurzeln des Entstehens und Vergehens *im Bereich des Seins selbst* auffindbar sind und somit nochmals klar wird, daß Parmenides die Realität des Werdens und Vergehens keineswegs verneint, sondern ihr nur im Verhältnis zum höchsten Sein einen geringeren Wirklichkeitsgrad zuerkennt.) Diese Funktion, welche das Sein begrenzt, dadurch die Welt schafft und die Lebewesen in die Verkörperung hineinschickt, ist im Tantra, wie wir sahen, durch die Tätigkeit der Maya-Shakti bzw. Avidya-Shakti dargestellt. Hingegen führen die Sonnenmädchen und die lehrende Göttin Parmenides wieder zum ursprünglichen Sein zurück. Dies ist die Tätigkeit der Vidya-Shakti.

Das Sanskrit-Wort «Avarana» hat die Bedeutung «umgeben», «umzirken», «umgrenzen», «verschleiern», «verhüllen» und wird benützt, um die Tätigkeit der Avidya-Shakti zu kennzeichnen. Wenn im parmenideischen Lehrgedicht die Rede ist von «Grenzen gewaltiger Bande» (Frag. 8, 27) oder von den «Banden der Grenze, die es (das Sein) rings umzirkt», so haben wir damit eine exakte Entsprechung zum Sanskritwort «Avarana», das in demselben Zusammenhang verwendet wird.

Der Weg der Erleuchtung besteht ausdrücklich nicht darin, das Sein oder das Licht der Wahrheit zu schaffen, sondern darin, die Hüllen oder Schleier, welche durch Tätigkeit der Avidya-Shakti geschaffen worden sind, abzuwerfen, was durch die Wirksamkeit der Vidya-Shakti und bei Parmenides durch die Sonnenmädchen geschieht.

Das Lehrgedicht des Parmenides weist einige Probleme auf, die bis heute nie richtig geklärt sind, die sich aber im Lichte der indischen Yoga-Erfahrung lösen lassen. Zum Beispiel leitet die Göttin im zweiten Teil des Gedichtes die Kosmogonie, die Lehre über den Weltwerdungsprozeß, mit den Worten ein: «Damit beschließe ich für dich mein verläßliches Reden und Denken über die Wahrheit. Aber von hier ab lerne die menschlichen Schein-Meinungen kennen, indem du meiner Worte trügliche Ordnung hörst. Sie haben nämlich ihre Ansichten dahin festgelegt ...»[33], und dann folgt die Kosmogonie. Das sieht so aus, als ob die Welt des Werdens und des Vergehens von den Menschen geschaffen worden wäre. Da dies schlecht anzunehmen ist, hat man vielfach unterstellt, Parmenides wolle mit seinem zweiten Teil nur die philosophischen Ansichten seiner Vorgänger und Zeitgenossen wiedergeben, um sie dann als nicht der Wahrheit entsprechend

[33] Zitiert nach der Übersetzung von Diels/Kranz, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Hamburg 1963).

zu verwerfen. Wir haben aber schon früher bemerkt (S. 58), daß sich allmählich eine andere Auffassung durchsetzt, nach der der zweite Teil wesentlich zum Gedichtganzen gehört und auch durchaus die kosmologischen Ansichten des Parmenides wiedergibt. Dieser Auffassung schließe ich mich an. Es bleibt aber der rätselhafte Spruch der Göttin, nach dem der Schöpfungsvorgang auf den Ansichten der Menschen beruhen würde, zu erklären. Gert Plamböck schreibt dazu: «Natürlich haben die Menschen das nicht faktisch getan, aber wenn sie konsequent wären, müßten sie es nach den Worten der Göttin tun.»[34] Plamböck (der übrigens für meine Begriffe ein einmaliges Verständnis für Parmenides und seine Lehre an den Tag legt) kann dieses Problem nicht ganz lösen. Es läßt sich logisch auch nicht lösen, sondern nur durch Vergleich mit anderen mystischen Erfahrungen verstehen. Ich greife dazu wieder nach einer indischen Parallele. Genau dasselbe Mißverständnis tut sich nämlich dort auf.

Nach einer indischen Formulierung ist «Avidya» (Nicht-Wissen) der Ursprung der Welt. Wir haben schon gesehen, warum dies so sein muß. Das Sein, Gott, ist «Vidya», ist das «Wissen». Indem Gott sich zusammenzieht, sich einschränkt, entsteht das Prinzip «Nicht-Gott» bzw. «Nicht-Wissen». Das ist nur die grundsätzliche Struktur dieses Doppelprinzips: Gott/Nicht-Gott (bzw. Sein/Nicht-Sein oder Wissen/Nicht-Wissen). In Wirklichkeit gibt es viele Stufen in dem Abwesenheitsgrad Gottes: es gibt Bereiche, wo Gott voll anwesend ist – noch immer, als ob es noch nie so etwas wie die besagte Selbstnegation Gottes gegeben hätte, und es gibt Bereiche, wo Gott «weniger» anwesend ist bis zu solchen Bereichen, wo Gott maximal (aber nie «ganz») abwesend ist.

Diese Avidya ist deshalb zunächst kein subjektives Nicht-Wissen, sondern eine kosmische Realität, welche bereits *vor* dem Menschen da war. Allerdings ist sie die ontologische Voraussetzung für die erst später auftretende *menschliche* Unwissenheit in bezug auf das wahre Wesen der Dinge (ebenfalls «Avidya» genannt). Man bedenke in diesem Zusammenhang, daß z. B. auch das diskursive Denken, der Intellekt, womit der Mensch sein weltliches Leben zu meistern versucht, in Indien unter den Begriff «Avidya» fällt. «Vidya» ist deshalb das Gegenteil dessen, was wir gemeinhin unter «Wissen» verstehen! «Vidya» wird ausschließlich in der Erleuchtung gewonnen. Hat man diese Erleuchtung einmal gehabt und dadurch das höchste Sein erlebt, so hat man den Eindruck gewonnen, sich bis hierher schwer geirrt zu haben in bezug auf das wahre Wesen der Schöpfung. Die Schöpfung, gleichsam von «oben» her gesehen, wird nun völlig anders erlebt als früher. Deswegen wird die Schöpfung, wie sie von «unten» her erfaßt wurde, in der unerleuchteten Bewußtseinsverfassung, jetzt als ein Produkt der *eigenen* Avidya aufgefaßt. Man fühlt sich selbst als der Urheber dieser früher erlebten Schöpfung. Den Beweis für diese Auffassung sieht der Sadhaka darin, daß die Schöpfung durch die Erleuchtung schlagartig verwandelt wird. Also muß es an

[34] a.a.O. Einleitung.

ihm gelegen haben, daß sie so aussah, wie er sie gekannt hatte. Wir sehen hier, wie ein bestimmtes Erlebnis zu verschiedenen Philosophien führen kann. In seinem früher bereits erwähnten Buch über Shankara beschreibt H. v. Glasenapp zwei verschiedene Lehren. Die eine ist der «Vivarta-Vada» (die «Illusionstheorie»), wahrscheinlich zuerst von dem vedantischen Denker Gaudapada unter buddhistischem Einfluß entwickelt. Ich zitiere hierzu Glasenapp: «Es ist nicht das Brahma, das sich zur Welt umgestaltet, sondern wir gestalten das Brahma durch unsere falsche Erkenntnis zur Welt um. Es liegt also nicht ein in Wirklichkeit Anderswerden des Brahma, eine Verwandlung (vikara, parinama), sondern ein Verkennen (vivarta), eine falsche Auffassung des Brahma vor.»[35]

Dasselbe Erlebnis, das dieser Vivarta-Lehre zugrunde liegt, kommt auch bei Parmenides in der oben zitierten Aussage der Göttin zum Ausdruck. Doch wissen sowohl Parmenides als auch die Anhänger dieser Lehre sehr gut, daß dieses falsche Erkennen (mithya-jnana oder avidya) zwar im Menschen vorhanden, trotzdem aber nicht der Willkür des Subjekts unterworfen ist, sondern kosmisch, d. h. außer- oder vormenschlich bedingt und nur durch den Erleuchtungsweg zu überwinden ist. Ausgezeichnet trifft den wahren Sachverhalt Plamböck: «Die Menschen wohnen im Haus der Nacht; aus ihm heraus führt nur göttliche Entrückung. Das will sagen, daß die hier gemeinte Täuschung nicht zufällig ist, sondern wesentlich zum Dasein des Menschen, wie er tatsächlich ist, gehört. Die Meinung mußte entstehen und muß solange bestehen, wie der Mensch ein nächtliches Wesen bleibt und sich nicht vom Anhauch des Göttlichen ergreifen läßt. Dies also ist die Art der Meinung, und darum ist sie wissenswert: sie gehört so notwendig zum Menschen, wie sein Auge, sein Ohr und seine Zunge (vgl. Fr. 7, 3–5)[36].

Im Tantrismus wird im Gegensatz zum Vivarta-vada die Parinama-Lehre vertreten, nach der die Schöpfung aus einer tatsächlichen, stufenweisen Verwandlung des Brahma hervorgegangen sei. Allerdings spielt sich dies alles ausschließlich an der Shakti-Seite Gottes ab. Die Shiva-Seite Brahmas bleibt nach wie vor unversehrt. Nur von einem bestimmten Standpunkt hat Gott sich selbst stufenweise negiert und so die Welt geschaffen – von einem anderen Standpunkt her gesehen hat sich Gott noch nie geändert und wird es auch in Zukunft nicht tun. Genau betrachtet sind die Vivarta-Lehre und die Parinama-Lehre keine Gegensätze: es sind nur verschiedene «Darshanas» (Anschauungsweisen) zu demselben Thema.

Wir müssen noch einige weitere Merkmale erwähnen, die sowohl Parmenides als den Tantra-Yogin betreffen. Wird die Kundalini-Schlange geweckt, so wird eine außergewöhnliche Kraft frei, die sich einen Weg durch die *Citrini*-Nadi bahnt. Wir haben die Natur der Citrini als «pure Intelligenz» beschrieben (S. 71). Das hängt offensichtlich unmittelbar mit der «Intelligenz» der Kundalini-Kraft

[35] Glasenapp a.a.O. S. 45.

[36] *Die Fragmente der Vorsokratiker* a.a.O. S. 41.

zusammen, die in den tantrischen Texten immer betont wird. – Bei Parmenides sind es die ἵπποι πολύφραστοι, die «vielverständigen Rosse», welche als die intelligenten Kräfte auftreten, die den Denker hinauftragen. Ich will aber sofort hinzufügen, daß ich in den «vielverständigen Rosse» zwar eine Parallele zur intelligenten Kundalini-Kraft sehe[36a], sie aber nicht mit ihr identifiziere, da die vollständige Gleichheit des Bildes fehlt. Als ich anfangs sagte, daß zahlreiche Merkmale aus dem tantrischen Yoga-Bereich bei Parmenides anzutreffen seien, bezog sich dies ausschließlich auf genaue Parallelen.

Eine weitere nicht genaue Parallele besteht zwischen dem *Wagen*, worin Parmenides hinaufgeführt wird, und dem «Vahana»: dem Wagen oder Trägertier in den einzelnen Cakras. Hier parallelisiere ich, da ein verwandtes Motiv durchaus vorliegt, aber kein völlig entsprechendes. Alle anderen bis jetzt parallel behandelten Motive sind aber vollkommen identisch. Besonders prägnant, sich in vielen Einzelmotiven bewährend, ist die *Shakti-Gestalt* und das *Vidya/Avidya*-Problem. Diesbezüglich hätte das Lehrgedicht des Parmenides die unmittelbare Übersetzung eines indischen Textes sein können. Wenn die Kundalini-Shakti erwacht und anfängt, sich einen Weg durch die Citrini-Nadi zu bahnen, dabei die 6 Cakras durchstoßend («Sat-Cakra-Bheda»), hat der Yogin ein dreifaches Erlebnis: 1. Er verspürt eine glühende *Hitze* am unteren Ende der Wirbelsäule. 2. Er hört einen *Ton*. 3. Bei dem Aufsteigen durch die Cakras machen diese eine *Drehbewegung*. Genau dies aber beschreibt auch Parmenides[37], und ich zögere nicht, hierin vollkommene Parallelen zu sehen. (Das Wort «κύκλοις»: «Räder», das Parmenides hier verwendet, hängt übrigens etymologisch unmittelbar mit dem Sanskrit-Wort «Cakra» zusammen.) Ich würde die genannten Parallelen nicht anerkennen, wenn sich die Yoga-Motive nicht häuften, dazu alle in richtiger Verknüpfung miteinander. Weitere gemeinsame Merkmale sind: 4. Die schon erwähnten *Mädchen*, welche die Auffahrt begleiten (Shaktis in den Cakras). – 5. Der Weg, den Parmenides nimmt, wird als «vielberühmt» gepriesen; außerdem liegt er «außerhalb von der Menschen Pfade». Dieser Weg ist identisch mit dem *königlichen Weg*, der Sushumna-Nadi im Yoga, der auch außerhalb des gewöhnlichen Bereichs der Menschen liegt und dennoch große Berühmtheit genießt. Absolute Sicherheit gewinnt man diesbezüglich nur, indem man den ganzen Kontext berücksichtigt,

[36a] Schon Xenophanes (fr. 2), der Lehrer des Parmenides in Elea, hatte einen entsprechenden Vergleich angestellt, als er schrieb: «Denn besser als Männer- und *Rossekraft* ist doch unser Wissen.»

[37] Das Lehrgedicht beginnt mit den folgenden Sätzen (ich zitiere nach der bekannten Übersetzung von Diels/Kranz): «Die Rosse, die mich dahintragen, zogen mich fürder, soweit nur die Lust mich ankam, als mich auf den Weg, den vielberühmten, die Dämonen (die Göttinnen) führend gebracht, der über alle Wohnstätten hin trägt den wissenden Mann. Auf dem wurde ich dahingetragen; auf dem nämlich trugen mich die vielverständigen Rosse (5), den Wagen ziehend, und die Mädchen wiesen den Weg. Die Achse in den Naben entsandte der Pfeife Ton, sich glühend erhitzend (denn von doppelten gewirbelten Kreisen wurde sie beiderseits getrieben), so oft sich zum Geleit beeilten die Heliadenmädchen, die das Haus der Nacht vorher verließen (10), lichtwärts, wobei sie vom Haupte mit den Händen die Hüllen zurückstießen.

worin dieser außergewöhnliche Weg seinen richtigen Platz hat. – 6. Dem *Haus der Nacht* bei Parmenides entspricht der Bereich, der im Yoga durch den *Rumpf* dargestellt wird[38]. – 7. Die *Bahnen von Tag und Nacht* bei Parmenides sind die Nadis Pingala und Ida, die nicht nur mit denselben Bezeichnungen genannt werden, sondern auch genau dieselbe Rolle spielen wie bei Parmenides. – 8. Das *Tor* der Bahnen von Tag und Nacht liegt unmittelbar am Haus der Nacht und wird das «ätherische» genannt. Hier kommen Tag und Nacht zusammen. Das Zusammenkommen von Tag und Nacht ist eine notwendige Stufe auf dem Wege zum Sein, wo es keinen Tag oder Nacht, keine Vergangenheit und Zukunft, kurz: keine Zeit gibt. Dieses Tor ist identisch mit dem *Hals-Bereich* im Yoga. Die Merkmale sind: a) Dieser Bereich folgt unmittelbar auf den des Rumpfes. – b) Hier herrscht «Akasha» = «Äther», das 5. Element. (Das 5. Element bei den Griechen wurde von Aristoteles ebenfalls als «Äther» bezeichnet.) – c) Es ist das «Tor der großen Befreiung» (vgl. oben S. 62). – d) Der Yogin vermag hier die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen zu schauen. Es heißt u. a., er «sehe hier die 3 Zeiten» («tri-kala-darshi»)[39]. Man muß hinzufügen, daß dies nur deshalb möglich ist, weil die Bahnen von Tag und Nacht – Pingala-Nadi und Ida-Nadi – in den Bereich der *Mitte* (Sushumna-Nadi) zusammengezogen werden (aus Sushumna sind Ida und Pingala einst hervorgegangen). Es wird damit ein Zustand erreicht, in dem es «weder Tag noch Nacht gibt», denn «Sushumna verschlingt die Zeit»[40]. – 9. Wird das Tor durchschritten, so wird im Yoga das Ajna-Cakra (=2=) erreicht, das übrigens – wie wir schon gesehen haben – den Gipfelpunkt der Gruppe darstellt, wozu auch das Hals-Zentrum gehört. Der eigentliche *Quellpunkt* der Bahnen von Tag und Nacht liegt hier. Hier auch ist der Ort, wo die Göttin, welche den Parmenides über das Sein und Nicht-Sein belehrt, ihn in Empfang nimmt. *Das ganze Lehrgedicht ist charakteristisch für diesen Bereich*, ist eine exakte Darstellung der von dieser speziellen Warte aus erfaßbaren Wahrheit. Hier wird sowohl das Sein als auch die Schöpfung geschaut. Die Erfahrung, welche Parmenides hatte, war nicht die höchste Seinserfahrung (Nirvikalpa-Samadhi) im 1000blättrigen Lotos, sondern die «beschränkte» Seinserfahrung (Savikalpa-Samadhi) im Bereiche des Ajna-Cakra. Aus diesem Grunde schaut Parmenides auch ein «begrenztes Sein», obwohl dieser Ausdruck rein von der Logik her, die er selbst formuliert, widersprüchlich ist.

Deshalb auch begegnet ihm hier eine *redende Göttin*. Im 1000blättrigen Lotos wird nicht mehr geredet. Überhaupt entsteht der Klang (Shabda) erst *unterhalb* des 1000blättrigen Lotos. In diesem Lotos selbst – im Bereich des Nishkala-Shiva herrscht nur Licht. – 10. Auf dem Weg nach oben werden mikrokosmisch die Cakras durchstoßen, makrokosmisch ebenfalls Cakras[41], welche sich dann auf die

[38] Man bedenke immer, dass gleichzeitig auch die *makrokosmische* Entsprechung gilt.
[39] Sat-Cakra-Nirupana, Vers 31.
[40] Vgl. *Serpent Power*, S. 229.
[41] Vgl. a.a.O. *Studien zum Verständnis der archaischen Astronomie*, Teil II.

Planetensphären beziehen. Oder auch die «Lokas» sind es, die passiert werden. So ist es im Yoga. Aber auch bei Parmenides findet sich ein entsprechender Hinweis, denn es heißt, der «wissende Mann» (Parmenides) werde «über alle Stätten hin» getragen. Der griechische Text lautet: «... κατὰ πάντ' ἄστη ...». Diels/Kranz übersetzen wie angegeben. Über diese Stelle ist viel diskutiert worden, und auch heute ist die Diskussion nicht verstummt. Zwei Wiedergaben dieser Stelle zeigen, wie wenig man mit ihr anzufangen weiß. Nestle wünscht hier mit Karsten, statt des überlieferten Textes κατὰ πάντ' ἀδαῆ zu lesen[42] und übersetzt: «... der durchs Dunkel den Kundigen leitet zum Ziel». Capelle dagegen liest hier mit Meineke und Jaeger[43]: κατὰ πάντ' ἀσινῆ und übersetzt: «... der den wissenden Mann unversehrt zum Ziel führt». Ich lasse Text und Übersetzung nach Diels/Kranz stehen und interpretiere die «Stätten» als «Lokas», welche der Yogin (hier Parmenides) auf seinem Wege durchschreitet. Dabei wird der Yogi zunächst *in* die Lokas hineingeführt, um sie aber anschließend wieder zu verlassen und sie letztlich weit hinter (bzw. «unter») sich zu lassen.

Mit noch einigen Worten zum Problem der Materie möchte ich zum Schluß kommen.

Nach der Tantra-Kosmogonie entstand die Welt durch eine abgestufte, zunehmende Selbsteinschränkung Gottes. Jede folgende Stufe weist so einen größeren Seins-Mangel auf als die vorhergehende: also das Erden-Element einen größeren als das Wasser-Element, dieses wieder einen größeren als das Feuer-Element, usw. Nun bildet das Erden-Element den Abschluß der gesamten Entwicklung. Das heißt also, daß hier der Verzicht auf das volle, göttliche Sein am stärksten, am konzentriertesten ist. Es überwiegt im harten Gestein das Nicht-Sein in höchstem Maße. Diese Betrachtung lehrt uns, daß in aller Materie, d. h. in der gesamten Schöpfung, das göttliche Sein, je nach genetischer Stufe, mehr oder weniger anwesend, nie aber völlig abwesend ist. Anders gesagt: nie wird das Nicht-Sein absolut verwirklicht. Von dieser Sicht her ist alle Materie, also schließlich *die* Materie schlechthin, dadurch definiert, daß sie sich stets aus Sein *und* Nicht-Sein zusammensetzt. Wenn wir bedenken, daß das unbegrenzte Sein das Wesen Shivas ausmacht, während das Nicht-Sein an der Shakti-Seite steht, so verstehen wir den Satz des Kulacudamani-Tantra (VII, 86), wo es heißt:

«Shiva Shakti mayam sarvam yatkim cijjagati gatam»:

«Alles besteht aus Shiva und Shakti, was auch immer in die Welt gekommen ist». Genau dasselbe aber wird im Lehrgedicht des Parmenides in bezug auf das Wesen der vergänglichen Schöpfung ausgesagt, wo es im 2. Teil (Fragment 9) heißt: «πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου»: «Alles ist voll zugleich von Licht und lichtloser Nacht».

[42] Vgl. Nestle a.a.O. S. 113 und S. 238.

[43] Vgl. Capelle a.a.O. S. 163.

Meines Erachtens stimmt Parmenides' Lehre vom Ursprung und Wesen der Materie vollständig mit der entsprechenden Lehre der tantrischen Kosmologie überein. Dies läßt sich durch eine eingehende Analyse einiger anderer Fragmente des Gedichtes noch mehrfach bestätigen. Leider kann diese Untersuchung hier nicht durchgeführt werden. Auch müssen eine Reihe anderer äußerst interessanter Vergleichspunkte zwischen Parmenides und Tantra in diesem Rahmen unbesprochen bleiben. Eine Fortsetzung unseres Themas, zu der die vorliegende Untersuchung das notwendige Fundament bildet, ist in Vorbereitung.